46e ANNÉE (5e série) N° 15 11 AVRIL 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un jeune homme donnant des signes certains de vocation sacerdotale refuse de répondre à l'appel divin. Il ne commet pas de faute théologique, puisque la vocation au sacerdoce n'est qu'un conseil et « qu'omettre un conseil n'est pas péché. » (S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. XIX, q. 2, a. 2, quæstiuncula 1, ad 3).

Mais son refus ne le charge-t-il pas d'une certaine responsabilité à l'égard des âmes qui auraient bénéficié de son ministère et pour lesquelles il aurait été l'instrument de la sanctification et du salut, s'il avait correspondu à sa vocation ?

Et si, théologiquement, on le lave de toute culpabilité relativement au salut de ces âmes, que Dieu, dit-on, assurera par d'autres moyens, n'y a-t-il pas dans cette manière de juger et d'agir une sorte d'encouragement donné à l'apathie de ceux qui négligent de travailler à la recherche, à la culture et à la multiplication des vocations, et qui seront autorisés à justifier ou du moins à excuser leur négligence, puisque Dieu, en dernière analyse, sait toujours pourvoir au bien des âmes, même quand les « appelés » se dérobent à son appel ?

R. — Question de théorie pure, dont la solution, pour autant qu'elle est possible, ne saurait avoir d'influence pratique, dans la réalité des faits, sur le recrutement des candidats au sacerdoce. Que voulez-vous ? En pareille matière, chacun, comme on dit, voit midi à sa porte, qui n'est pas le midi du voisin. L'appel de la grâce est chose mystérieuse, et d'appréciation toute subjective, qui échappe aux codifications de la science expérimentale. On aura beau aligner les plus profondes dissertations du monde sur la « vocation, » on n'arrivera jamais à mettre sur pied le critérium *objectif* et général d'absolue certitude qui permettrait d'en constater l'indéniable réalité, pas plus qu'on ne précisera jamais les causes internes psychologiques qui déterminent un sujet à y correspondre ou à s'y dérober. C'est entièrement une affaire intérieure de grâce et de bonne volonté, ce qui ne veut point dire que, en cas de dissentiment, il y a volonté mauvaise et coupable, puisque l'appel — *sto ad ostium et pulso* — n'est pas un ordre, un précepte, mais une sollicitation d'amour, toute gracieuse, avec perspective de riche récompense pour le brave qui accepte d'aller à la moisson, sans menace de sanction pénale aucune pour le tiède ou le faible qui s'y refuse.

De ce caractère de pur for interne, tout intime et facultatif, de la « vocation, » il faut conclure qu'on a eu tort jadis d'exagérer beaucoup ce qu'on a appelé les *signes externes* de la vocation. Il peut arriver, sans doute, en certains cas particuliers, que le travail intérieur de l'appel ait son retentissement au dehors, ainsi qu'on le voit, par exemple, chez des enfants dont l'éducation première a été, aussi bien au dehors qu'au dedans, pétrie par la grâce, à tel point que la vie externe chez eux est miroir fidèle de l'autre, et que leur réponse personnelle aux appels divins se traduit comme « naturellement » dans les détails extérieurs de leur conduite. On peut alors, sur forte présomption, croire à la réalité de leur vocation, et encore n'est-ce là qu'une *présomption*, qui reçoit, de temps à autre, dans la réalité des faits, de douloureux démentis.

C'est avec raison, cependant, que, faute d'une certitude externe qui fera toujours défaut en pareille matière essentiellement interne, l'on tient compte de ces bonnes présomptions basées sur la pieuse conduite et les belles qualités morales de l'enfant. Mais on aurait tort de généraliser la *nécessité* et la *portée* de ces signes externes, et d'en faire la règle de nos jugements dans l'appréciation des « appels » au sacerdoce. Ces signes peuvent manquer, et très souvent ils manquent, alors que la vocation existe, et maintient son emprise sur l'âme sans manifestations correspondantes caractérisées au dehors.

Cela se comprend, et doit être. Le dualisme, pour ne pas dire l'antagonisme psychologique de la sensibilité et de l'intelligence, du for interne de la conscience et du for externe de l'action, est chose courante, normale presque, pourrait-on dire, chez l'homme, et l'on sait que ce dualisme ne se trouve nulle part plus accusé que dans les oppositions secrètes de la nature sensible et de la grâce. Celle-ci n'attend point, pour agir sur la volonté, pour s'entendre avec elle, que soit réalisée dans le composé humain l'harmonie rare de ses deux principes de vie : corps et âme, et l'histoire des phénomènes de conscience nous apprend qu'il peut se produire, et pendant longtemps, au fond de nous-mêmes, des merveilles de grâce et d'états surnaturels que rien ou à peu près rien ne traduit au dehors dans le mouvement acquis de notre vie courante. Qui peut, dès lors, se permettre de prononcer que dans tel sujet l'appel au sacerdoce manque, parce qu'il n'en paraît point de « signes externes » suffisants dans sa conduite ?

Mais alors, direz-vous, si la « vocation » est à ce point-là chose mystérieuse, interne, subjective, qui pourra en juger au for externe, puisqu'il faut bien, en définitive, qu'un tel jugement intervienne avant les ordinations ? Comment l'évêque fera-t-il le partage de ceux qui sont appelés et de ceux qui ne le sont pas ?

Distinguons, s'il vous plaît, avec grand soin la vocation interne ou appel intérieur de la grâce, d'avec les *conditions externes* de son exercice dans l'état sacerdotal. L'appel de l'évêque n'est pas du tout la même chose que l'appel de Dieu. De celui-ci, seul le sujet est juge, et son directeur de conscience aussi. Ce qui appartient à l'évêque et à tous les juges du for externe intéressés dans l'affaire, c'est de rechercher si le « postulant, » qui se présente comme appelé et demande les Ordres, réunit bien en sa personne toutes les *idonéités* requises dans l'état auquel il aspire. Si oui, l'évêque alors fait accueil favorable à sa demande et à son tour l'*appelle* officiellement au sacerdoce, au nom et à la face de l'Eglise. C'est ce qu'on peut appeler la *vocation externe.*

On ne nous demandait pas le développement de cette doctrine. Tenons-nous-en là. Il nous a paru utile de la rappeler brièvement pour mieux éclairer les conclusions pratiques auxquelles doit aboutir la question qui nous est proposée.

Non, il n'y a pas péché à se dérober devant l'idée du sacerdoce, puisque, d'abord, cette idée ne s'impose pas, ordinairement du moins, dans la lumière fulgurante d'une certitude absolue, ce qui laisse planer sur l'appel un doute qui peut suffire à apaiser tous scrupules en cas de refus. De plus, nous l'avons redit, cet appel est facultatif : et l'on ne comprendrait pas que la bonne sagesse divine fît peser une sanction pénale quelconque sur un choix libre qu'elle a elle-même proposé et autorisé comme tel.

Il reste, cependant, que ce choix par où le sujet se détourne du sacerdoce, n'est sans doute pas sans quelques conséquences regrettables pour lui, ne fût-ce que la carence des grâces et des mérites à laquelle son « égoïsme » le condamne. C'est là, du reste, un point impossible à préciser, et tout dépend de la mesure, pour nous et pour lui-même inappréciable, de la bonne foi avec laquelle il a fait la sourde oreille à l'invitation du Maître.

Tout autre, en effet, peut être son cas suivant qu'il s'est récusé sous une inspiration d'égoïsme ou de sans-gêne, par peur du sacrifice, ou qu'il a tremblé outre mesure devant la redoutable grandeur de la dignité sacerdotale. Quant à l'économie surnaturelle future de sa vie, beaucoup meilleure est évidemment sa situation dans la seconde hypothèse que dans la première. Mais, encore une fois, ce sont là considérations dans le vide de l'inconnu, auxquelles notre ignorance des secrets desseins de la Providence ne saurait donner aucune forme concrète tant soit peu probable. Mieux vaut nous en taire, et, en tout cas, ne point tourmenter de regrets stériles les âmes que hanterait le souvenir — souvent pure illusion ! — d'une vocation « manquée. »

Plus indiscrète encore, et plus insoluble s'il se peut, est la question qu'on nous pose à propos de ce *futurible* — qui ne sera pas, mais qui aurait pu être — des âmes que n'aura point sauvées ce sujet réfractaire à l'appel de sa vocation. Que peut-on bien conjecturer sur pareil problème, où entre en jeu la Providence générale divine, dont nous ne savons absolument rien, sinon qu'elle fournit à tout être humain ici-bas, en particulier, les moyens nécessaires et suffisants de son salut ? Celui qui croit, à tort ou à raison, s'être dérobé à l'appel divin formel, certain, que sait-il de ce qu'il aurait fait de son sacerdoce ? Aurait-il sauvé beaucoup d'âmes, ou peu, ou aucune ? Mystère ! N'aurait-il point, par contre, abusé de son ministère et occasionné des ruines spirituelles irréparables ? Mystère ! Et de quoi peut-il alors se juger coupable ou responsable dans un domaine d'idées où tout est hypothèse, possibilité pure, inconnu ? Mystère !! Là encore, il faut s'incliner, adorer, et se taire : *O altitudo !*

Vous voyez, cher confrère, que le problème théologique de la vocation est plus délicat et profond qu'on l'imagine généralement. Pour revenir à votre texte, vous supposez un jeune homme qui « donne des signes certains de vocation. » Que savez-vous au juste de cette prétendue certitude ? Signes certains, pour vous peut-être, d'après une interprétation externe risquée, nous l'avons montré. Mais, pour lui ? A-t-il subjectivement, en correspondance avec ces « signes, » la certitude que vous leur attribuez ? Interrogé par un psychologue théologien un peu délié, il serait sans doute fort embarrassé de justifier les motifs propres de cette interne certitude de conscience. Et s'il y parvenait, ce que nous estimons presque toujours rare et difficile, son plein droit resterait de laisser à d'autres l'honneur et la charge de répondre à l'appel.

Avant de finir, nous voulons déduire des courtes réflexions qui précèdent une conclusion pratique à laquelle, à notre avis, ne pensent pas suffisamment les « recruteurs » de candidats à l'état ecclésiastique. Le meilleur et même le seul « signe de vocation » (?) qu'ils aient à attendre de l'enfant, c'est tout simplement son désir, son goût, sa volonté enfin d'être prêtre : cela suffit. Qu'ils ne s'inquiètent donc pas des « idonéités, » qui pourront venir plus tard, et qu'il leur suffise, pour mettre en route cette préparation, de constater que le sujet ne présente aucune tare qui s'y oppose et condamne à l'avance leurs efforts à l'insuccès. Quand, à côté de celui-là, d'autres « signes » se présenteront qui paraîtront favorables, qu'on en tienne compte, rien de mieux, à la condition, néanmoins, de n'y pas voir des certitudes dont ils ne sont point nécessairement les échos. Mais, qu'on ne commette pas la faute de les attendre, quand celui-là se révèle qui, lui, a sa signification certaine : « J'aimerais, je voudrais, je veux être

prêtre. » Pour s'être montrés jadis beaucoup trop exigeants quant aux signes préliminaires de vocation, qu'ils jugeaient indispensables avant d'orienter un enfant vers la formation ecclésiastique, nos prédécesseurs ont dû certainement négliger nombre de sujets qu'un examen moins sévère aurait permis tout au moins de mettre utilement à l'épreuve. Nous sommes pour le moment à une heure où les besoins de l'Eglise ne permettent plus de s'en tenir à une méthode de sélection aussi étroite ; et d'ailleurs, si nous la prêchons plus large et plus simple, ce n'est pas seulement par opportunité de circonstances, c'est parce que la théologie nous y autorise, mieux que cela, nous y oblige.

Avec ce système simplifié, pourrait-on objecter, l'on s'expose à engager dans la voie cléricale un enfant sans vocation. — A quoi l'on peut répondre : Sans la vocation ?... Qu'en savez-vous ? Et s'il démontre par la suite qu'il ne l'avait pas, où est le mal, pour lui, pour vous, d'avoir tenté l'épreuve ? N'est-ce point du temps bien employé que d'apprendre le latin, beaucoup d'autres choses avec, dans un courant de vie où circule une atmosphère de pensées sérieuses, de religion, de piété ? Et quel reproche pourrez-vous vous adresser, en cas d'insuccès, si ç'a été prudence chez vous de répondre à « l'appel » de l'enfant, à ses premiers désirs, sans attendre qu'ils fussent confirmés par des « signes, » d'éventualité future problématique d'abord, et que la théologie, l'expérience aussi, vous autorisent à tenir pour, malgré tout, aléatoires ? Oui, l'expérience aussi : car vous n'ignorez pas que des vocations aux signes classiques les plus caractérisés, de tout repos, s'effondrent en cours de route, ou se démontrent inexistantes, en dépit des espérances apparemment les mieux fondées.

Et puis, si votre bambin de 8 ou 10 ans, qui veut être prêtre, n'a pas la vocation, rassurez-vous ! Il pourra fort bien la trouver le long du chemin, au cours de sa préparation scolaire, au Petit Séminaire, au Grand Séminaire... Et pourquoi pas, s'il vous plaît ? Sait-on les heures de la grâce dans ce mystère de l'appel divin ? De vieux directeurs de Séminaires expérimentés vous diront qu'ils ont plus d'une fois rencontré de ces tardifs de l'appel intérieur, chez qui la sollicitation amoureuse de Notre-Seigneur n'a subitement apparu en toute clarté de conscience et n'a été tout aussitôt vivement accueillie et goûtée que très tard, après l'entrée au Grand Séminaire, quelquefois même peu de temps avant les ordinations décisives.

Ne nous embarrassons donc point des fragiles hypothèses où se complaît notre esprit curieux et humilié devant les ombres du mystère de l'action divine intérieure sur les âmes. Une certitude nous est offerte : saisissons-la, sans en demander davantage. Travaillons sans hésiter la terre inculte qui nous demande de la défricher ; quant au rendement que pourra un jour donner sa culture, silence là-dessus dans nos préoccupations : c'est l'affaire secrète de la grâce et des libres déterminations de la volonté humaine.

Faut-il, enfin, prendre au sérieux cette autre objection de notre correspondant, et montrer quel faux calcul ce serait de restreindre notre zèle dans la recherche des vocations, sous prétexte que, s'il faiblit, Dieu saura bien par ailleurs suppléer par d'autres moyens à nos défaillances ?

Nous avons déjà maintes fois expliqué à quel point est pure chimère et fatale illusion cet oreiller commode des « suppléances divines, » où si volontiers s'endormiraient nos inerties, et récemment encore, à propos des défectuosités du prêtre dans l'administration des sacrements (*Ami* 1929, p. 193). Résumons-nous ici en deux mots.

L'ordre voulu par Dieu dans l'économie actuelle du monde, naturelle et surnaturelle, comprend, dans le jeu des causes secondes, les opérations libres de l'acte humain dont l'évolution doit se faire normalement suivant des directives tracées par la volonté divine sous forme de lois, préceptes, conseils, principes de révélation et principes de raison, loi naturelle et loi positive révélée, lois ecclésiastiques civiles, etc. Dieu nous a ainsi nettement dit ce qu'il attend de nous, et indiqué le bon usage que nous devons faire de notre liberté. Cet ordre de choses, il le respecte, puisqu'il l'a voulu tel. Il y aurait de sa part contradiction à en ruiner la raison fondamentale, et ce serait la conséquence logique de l'hypothèse des « suppléances secrètes. » Au cours de ses deux Révélations, de l'Ancien et du Nouveau Testament, Dieu n'a jamais dit qu'il se chargerait de réparer nos sottises : il nous a donné à entendre tout le contraire. Où irions-nous, alors, chercher le droit de mettre en doute sa parole et de lui faire l'outrage de supposer qu'il nous trompe ? Une vocation d'enfant « manquée » par la négligence d'un prêtre qui refuse de s'en occuper, est une vocation perdue et dont il n'est pas permis, sur aucune probabilité, de supposer qu'elle sera remplacée par une autre.

Q. — Comment répondre à l'objection suivante, si souvent formulée contre le dogme de la *Résurrection de la chair* ?

« Non seulement, nous dit-on, nos corps, après notre mort, finissent par tomber en poussière ; non seulement cette poussière se disperse et se mélange à d'autres corps, à d'autres poussières ; mais ce qui est plus grave, cette poussière est transformée en d'autres corps. » Et à l'appui de cette objection l'on se sert du principe scientifique : « Rien ne se crée, rien ne se perd. » — « Puisque rien ne se crée et rien ne se perd, objecte-t-on, les molécules constitutives de notre corps deviennent à la longue les molécules constitutives d'autres substances, d'autres corps, et cela indéfiniment jusqu'à la fin du monde ; de sorte que les molécules des corps des hommes d'autrefois ont pu successivement constituer des corps de végétaux, des corps d'animaux, puis des corps d'*autres hommes* et cela jusqu'à la fin du monde. Dans ces conditions, il est physiquement impossible qu'au dernier jour Dieu ressuscite *de leurs propres cendres* tous les hommes qui auront habité la terre, puisque les mêmes cendres, éparses à ce moment sur le globe, auront, depuis le commence-

ment du monde, constitué successivement les corps de nombreux êtres et même les corps de nombreux humains. »

R. — Il faut avant tout rappeler que le dogme catholique de la résurrection comporte l'identité du corps. On pourrait citer, sur ce point, d'assez nombreux documents du Magistère ecclésiastique. La déclaration dogmatique du IVe concile de Latran nous suffira : c'est une profession de foi au jugement général et à la résurrection de la chair : « (Le Christ) reviendra à la fin du monde, jugera les vivants et les morts et rendra à chacun selon ses œuvres, aux réprouvés comme aux élus : et *tous ressusciteront avec les propres corps qu'ils auront eus en cette vie*, afin d'être rétribués selon leurs œuvres, bonnes ou mauvaises ; ceux-là par une peine éternelle en compagnie du démon ; ceux-ci par une gloire sans fin avec le Christ. » (Denz-Bannw., n. 429).

Ainsi donc, une identité spécifique ne serait pas suffisante : le corps ressuscité doit être *numériquement le même* que celui que nous aurons eu en cette vie. C'est contre cette identité numérique que s'élève l'objection formulée par notre correspondant : objection vieille comme le dogme lui-même et que les Pères, continués par les scolastiques, se sont efforcés de résoudre.

I. — Dans un remarquable article du *Dictionnaire apologetique* (t. IV, col. 991), le P. d'Alès a montré que l'ensemble de la TRADITION CATHOLIQUE, pour expliquer le dogme de la résurrection de la chair, suppose « que Dieu, après avoir, une première fois, assemblé pour la vie les éléments du corps, saura bien les réunir encore, quel que soit leur état de dispersion. » S. Clément de Rome prend l'exemple des semailles : « Le semeur sort et jette en terre les diverses semences qui, tombées en terre, sèches et nues, se dissolvent ; de leur dissolution, la magnifique providence du Maître les ressuscite et de l'unique graine en fait naître plusieurs et sortir le fruit. » (I Cor., XXIV). — S. Justin compare la résurrection à la naissance et montre que le fait de celle-ci explique la possibilité de celle-là : « Pour n'avoir pas encore vu d'homme ressuscité, nous avons peine à y croire. Mais comme d'abord vous n'auriez pas cru que d'une gouttelette puissent naître des hommes, et pourtant vous le voyez, de même concluez que les corps humains, dissous et répandus en terre comme des semences, peuvent un jour, sur l'ordre divin, ressusciter et revêtir l'immortalité. » (*Apol.*, I, n. 19 : *P. G.*, t. 6, col. 357). — Athénagore est plus explicite encore : « Dieu ne peut ignorer la nature des corps qui ressusciteront, quant à l'ensemble ni quant aux parties ; il ne peut ignorer où va chaque élément... d'autant qu'il appartient à la majesté de Dieu et à sa sagesse de connaître également leur sort à venir et leur destinée après la dissolution. Quant à son pouvoir, il suffit à ressusciter les corps, puisqu'il a suffi à les faire naître... Il appartient au même être, à la même puissance et à la même sagesse, de discerner les éléments d'un corps que toutes sortes d'animaux ont déchiré pour assouvir leur faim, et de les restituer aux membres auxquels ils appartiennent... (difficulté que quelques-uns estiment particulièrement troublante)... » (*De resurrectione mortuorum*, n. 2, 3 : *P. G.*, t. 6, col. 977-981). — Cette difficulté troublante, que les Pères (on le voit) n'ont pas ignorée, n'empêche aucun d'eux d'affirmer la restitution des éléments mêmes qui composaient le corps. Dans son enquête (*art. cite*), le P. d'Alès rapporte les textes de S. Irénée (*Adv. hær.*, l. V, c. 3, n. 2 : *P. G.*, t. 7, col. 1129-1130) ; de Minucius Felix (*Octavius* n. 39 : *P. L.*, t. 3, col. 347) ; de Tertullien, dont la doctrine a été synthétiquement exposée dans *La théologie de Tertullien* p. 142-153 ; de S. Hippolyte (*Adv. Græcos*, II : *P. G.*, t. 10, col. 800), dont on retrouve la doctrine dans *La théologie de S. Hippolyte*, p. 194-201 ; et même d'Origène, dont la pensée orthodoxe ne saurait être douteuse dans le *Periarchon*, l. III, c. 6, n. 6 (*P. G.*, t. 11, col. 329-340), nonobstant les idées explicatives, plus ou moins discutables, que ce Père a pu y ajouter en d'autres passages. Le P. d'Alès cite *Periarchon*, II, c. 2, n. 2 ; IV, c. 4, n. 6-8 ; *Contra Celsum*, l. III, c. 41-42 ; l. IV, c. 56-57 ; l. VI, c. 77. Il s'agit surtout de l'idée d'une matière susceptible de changement et d'altération, tantôt humiliée et tantôt glorifiée. D'où les Pères ont conclu « qu'Origène a frayé imprudemment la voie aux hérétiques, en déterminant comme sujet de la résurrection la forme, et non le corps même. » (S. Eustathe d'Antioche, *De Engastrimytho Contra Origenem*, n. 22 : *P. G.*, t. 18, col. 657). Toutefois, il semble bien qu'Origène n'entende nullement nier l'identité foncière du *substratum* corporel, il marque seulement la diversité des propriétés dans la permanence de la forme distinctive qu'il appelle εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα, εἶδος τὸ σωματικόν par opposition à la matière amorphe. Quoi qu'il en soit, la pensée des Pères attaquant l'explication d'Origène comme insuffisante n'en est que d'autant plus significative. S. Epiphane veut « qu'il n'y ait point de reste, » que « tout soit ressuscité. » (*Hær.*, LXIV, n. 67-68 : *P. G.*, t. 41, col. 1188).

Toutefois quelques Pères, constatant le flux perpétuel de la matière dans le corps humain, acceptent, comme Origène, une identité simplement *substantielle* du corps sous toutes ces variations et ils expliquent cette identité, nonobstant le flux de la matière, par la théorie des « raisons séminales, » que S. Jérôme avait su discerner chez Origène [1]. Ainsi très particulièrement S. Grégoire de Nysse :

« Rien n'empêche de croire que, de la masse commune, les éléments propres feront retour au corps lors de la résurrection ; surtout à bien réfléchir sur notre nature. Car nous ne sommes pas complètement livrés à l'écoulement et à la transformation. Ce serait chose incompréhensible qu'une totale instabilité

[1] Citation d'Origène par S. Jérôme. *C. Joannem Hierosolymitanum*, 26 : *P. L.*, t. 23, col. 376. Texte original dans Origène, *P. G.*, t. 11, col. 91-100, *passim*.

de nature : à parler exactement, il y a en nous un élément stable et un autre qui évolue. L'élément qui évolue, par accroissement et décroissance, est le corps, semblable à des vêtements qu'on change avec l'âge. L'élément stable, qui échappe à tous les changements, c'est la forme, qui ne dépouille pas les caractères une fois imprimés par la nature, mais, à travers tous les changements du corps, conserve ses traits distinctifs... Donc ce qui adhère à la partie divine de l'âme, ce n'est point l'élément soumis au flux de l'évolution et de la transformation, mais l'élément stable et inaltérable du composé humain. Mais comme les diverses combinaisons produisent les diversités de forme, comme la combinaison résulte du mélange des éléments, comme on appelle éléments les matériaux dont l'assemblage constitue le corps humain, nécessairement, dès lors que la forme demeure proche de l'âme, comme l'empreinte d'un cachet, les éléments qui ont reçu cette empreinte sont reconnus par elle, et lors de la restauration elle attire à elle ces éléments qui répondent à sa forme, c'est-à-dire ceux qui en furent marqués dès l'origine. » (*De hominis opificio*, n. 27 : *P. G.*, t. 44, col. 225-228).

Nombre d'autres Pères, — tels S. Epiphane, S. Cyrille de Jérusalem, S. Jean Chrysostome, — se contentent d'affirmer le dogme. S. Jean Damascène insiste sur l'identité du corps ressuscité : « Ce corps même qui a péri, qui s'est dissous, doit ressusciter impérissable. Celui qui, au commencement, l'a tiré de la poussière terrestre, saura bien, après qu'il se sera dissous et aura fait retour à la terre..., le ressusciter. » (*Fid. orth.*, l. IV, c. 27 : *P. G.*, t. 94, col. 1220). Pour Aphraate, « le corps qui est tombé en terre, ressuscite » selon sa nature propre ; et S. Ephrem n'hésite pas à écrire : « Ceux qu'une bête féroce aura enlevés ou un poisson dévorés ou un oiseau dépecés, en un clin d'œil seront là ; il n'y manquera pas un cheveu [1]. »

De leur côté, les Pères Latins, tout en reconnaissant les difficultés de la résurrection, n'hésitent pas à affirmer une restauration intégrale du corps, les défauts devant disparaître, les enfants reparaissant à l'état d'hommes parfaits. On sait comment, à Constantinople, S. Grégoire le Grand convainquit le patriarche Eutychius, qui se représentait le corps glorieux comme aérien et impalpable ; avant sa mort (582) le patriarche s'amenda, et, tenant la peau de sa main, disait à ses visiteurs : *Confiteor quia omnes in hac carne resurgemus.*

II. — Il était nécessaire de rapporter ces affirmations de la tradition catholique pour comprendre le souci des théologiens quant à l'explication de l'identité numérique des corps ressuscités. C'est le souci même de notre correspondant. Toute explication qui ne sauvegarderait pas cette identité numérique du corps ressuscité ne serait pas acceptable.

1° En premier lieu, nous rapporterons une opinion, professée par certains auteurs modernes, et qui nous semble de tous points inacceptable. La voici, telle que nous la trouvons résumée et réfutée dans L. Grimal, *L'Homme, son origine, sa condition présente, sa vie future*, t. II, p. 334-336 :

[1] Aphraate, *Demonstrationes*, VIII : *P. L.*, t. 1, col. 363.

« Divers auteurs ont admis comme principe d'identité corporelle un être intermédiaire entre l'âme et le corps visible, faisant partie du composé humain et persévérant après la mort.

Charles Bonnet, philosophe genevois, admettait un *germe palingénésique*, subtil, immuable, que l'âme emporterait avec elle, et qui reconstituerait le corps, comme la chrysalide forme le papillon [1]. Cette théorie paraît avoir, entre autres inconvénients, celui de prétendre expliquer naturellement la résurrection, alors que celle-ci est d'ordre surnaturel et miraculeux.

Mgr Méric, sans prétendre exclure le miracle, exprime une opinion qui ressemble un peu à la précédente : « Il y a, dit-il, dans les profondeurs du corps humain, comme dans le sein mystérieux de toute semence, un point inconnu qui est peut-être le germe des transformations surnaturelles que Dieu réserve à ceux qu'il veut glorifier... Il y a, dans les profondeurs mystérieuses de notre organisme, une partie indéfinissable, qui demeure en nous... à tous les âges de notre vie et qui est le principe de notre identité... Or, je comprends... que cette partie mystérieuse et essentielle de notre corps... puisse un jour devenir, sous l'action souveraine de Dieu, le sujet des transformations glorieuses des élus [2]. »

Selon les uns, ce principe d'identité adhère à l'âme, même séparée du corps ; selon d'autres, il adhère au corps, et quand celui-ci est totalement dissous, il va on ne sait où en attendant le grand réveil [3].

Mgr Bougaud est partisan de l'adhésion à l'âme du principe d'identité corporelle. « Au fond, dit-il, elle (l'âme) n'en est jamais séparée (du corps) qu'en apparence. Elle a toujours conservé le germe, avec la faculté de le féconder de nouveau, le moule invisible, avec la force de le remplir, n'attendant que le signal de Dieu, et l'attendant avec patience [4]. »

Dœllinger dit aussi : « Tout amène à penser que l'âme..., même dans l'état intermédiaire qui doit précéder la résurrection, ne manque pas de quelque organe corporel... Cet organe sera le germe d'où se développera, lors de la résurrection, le nouveau corps immortel [5]. »

Ces opinions, déclare M. Grimal, ne sont pas bien fondées. D'après la philosophie admise par l'Eglise (sanctionnée, devrait-on dire, par le concile de Vienne et les déclarations de Pie IX), l'âme est immédiatement et par elle-même la forme du corps ; elle est en nous le seul principe vital. Dès lors, comment admettre un germe intermédiaire entre l'âme et le corps ? Après la mort, le corps retourne à la terre d'où il a été tiré. Ses divers éléments se dissocient et rentrent au bout d'un certain temps dans la circulation générale des transformations physiques et chimiques.

Plusieurs de ces théories altèrent d'ailleurs la notion de la mort et celle de la résurrection. La mort est la séparation de l'âme d'avec le corps. Or, dans plusieurs des opinions dont nous parlons, l'âme reste unie à ce qui est essentiel dans le corps. Si la notion de la mort est altérée, celle de la résurrection l'est aussi par voie de conséquence, et en elle-même, et dans son caractère... miraculeux. »

Nous ajouterons que cette conception se rapproche étrangement de la doctrine du périsprit dont l'*Ami* a fait l'exposé et la critique il y a quelques années (1924, p. 220 et suiv.), et dont

[1] Ch. Bonnet, *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme* (sans autre indication).

[2] E. Méric, *L'autre vie*, t. II, p. 114-115.

[3] Cf Mgr Laforêt, *Dogmes catholiques*, Tournai, 1860, l. XXII, c. 2, § 2.

[4] Bougaud, *Le Christianisme et les Temps présents*, t. V, p. 305. « Quand on dit, écrit cet auteur (p. 302), que l'âme est séparée de son corps, est-ce vrai ?... Est-ce qu'elle n'en garde pas le germe, le moule ? »

[5] Dœllinger, *Le Christianisme et l'Eglise*, p. 347.

S. Thomas d'Aquin a fait bonne justice, *Sum. theol.*, Ia, q. 76, a. 7. « Fiction ridicule, » dit S. Thomas en parlant de ce corps, de cet organe corporel intermédiaire. « L'unité est inséparable de l'être, dit à ce propos le P. Mainage. Or dans les natures créées, l'unité de l'être s'opère par l'union directe, immédiate, de la puissance et de l'acte. Dans le composé humain, le corps représente la puissance, et l'âme représente l'acte. Sous peine d'avoir affaire à un être « impensable, » il faut que l'âme soit unie directement à son corps et par conséquent il n'y a point de place pour un second corps intermédiaire ou interposé [1]. »

2° Aussi la plupart des théologiens, à la suite de S. Thomas d'Aquin (*Contra Gentes*, l. IV, c. 81), admettent-ils, pour satisfaire aux exigences du dogme de la résurrection, que l'âme reprendra, pour se les unir de nouveau, les éléments mêmes matériels qui auront composé son corps pendant la vie terrestre. Mais ici, ils savent se garder d'une conception étroite et qui mènerait tout droit à des impossibilités. Il ne s'agit pas de restaurer le corps avec toute la matière qu'il aura possédée, car à cette conception s'oppose le flux perpétuel des éléments dans le renouvellement intégral de l'être humain par la circulation incessante de la vie. L'âme reprendra, de ces éléments, la quantité due *à l'espèce*. Eu égard à toutes les transformations qui peuvent s'opérer, « une partie de matière pourrait être abandonnée par le corps et une partie lui être adjointe lors de la résurrection, par la toute-puissance du Créateur [2]. »

« Ce qui ne brise pas l'unité numérique de l'homme au cours de son existence, ne peut également empêcher son unité numérique au moment de la résurrection. Or, dans le corps humain, au cours de l'existence, les éléments matériels qui le composent ne sont pas toujours les mêmes, bien que, spécifiquement, ils forment le même homme : considérés matériellement, en effet, ils sont dans un perpétuel flux et reflux. Et malgré ce changement d'éléments matériels, l'homme demeure numériquement le même de sa naissance jusqu'à sa mort..., car tous ces éléments conservent invariablement la même forme individuelle et spécifique : ce n'est que matériellement qu'ils se dissocient sous l'action de la chaleur naturelle ou que de nouveau ils s'agrègent par l'alimentation. L'homme n'est pas numériquement différent dans ses diverses parties et dans ses âges successifs, et cependant nous trouvons des différences matérielles entre ses divers états. Tout cela nous montre que pour expliquer l'identité du corps à la résurrection, il ne faut pas supposer que l'âme reprenne tous les éléments matériels qu'elle aura vivifiés au cours de toute la vie terrestre : de ces éléments, elle ne reprendra que ce qu'il faut pour faire un homme complet, et elle reprendra principalement les éléments qui auront constitué cet homme sous sa forme la plus parfaite. S'il manque quelque chose pour former l'homme complet, par exemple parce que celui-ci est mort avant d'avoir eu sa croissance totale, parce que celui-là était dépourvu d'un membre, la divine puissance y suppléera. Et ce complément n'empêchera point l'identité numérique du corps ressuscité : car ce complément aurait pu être ajouté par la nature afin que l'enfant devînt homme parfait, sans pour cela qu'en souffrît l'identité numérique du corps : l'homme fait, l'enfant, l'adulte sont *le même* être humain. De même, le cas des anthropophages ne peut être objecté à la vérité de la résurrection. Nous avons montré, en effet, qu'il n'est pas nécessaire que le corps ressuscité comprenne tous les éléments qui constituaient le corps encore en vie ; et, de plus, ce qui lui manquerait peut être suppléé par la puissance divine. Ainsi, la chair humaine qui aurait été mangée ressuscitera en celui dont l'âme l'aurait tout d'abord vivifiée. Mais le corps de l'anthropophage, à supposer que celui-ci ne se nourrisse pas uniquement de chair humaine, pourra être reconstitué avec des éléments matériels autres que la chair dévorée et qui lui seront restitués en quantité suffisante. Et si, par impossible, un homme s'était nourri uniquement de chairs humaines, Dieu le ressusciterait avec les éléments matériels qu'il aurait reçus de ses parents, en suppléant à ce qui pourrait leur manquer quantitativement... » (S. Thomas, *loc. cit.).*

[1] Cf. Mainage. *La religion spirite*, Paris, 1921, p. 112.
[2] A. d'Alès, *art. cité*, col. 1002.

On le voit, le principe de l'explication thomiste est celui-ci : Le corps sera reformé avec *des* éléments, mais non pas avec *tous les* éléments qui l'auront constitué : « *Oportet ut resumatur aliquid de ipsa materia, de ipsa carne quam, dum vivimus gestamus, ut sic servetur vera individuatio ac necessarius ordo ad hoc corpus ; licet enim varietur quantitas actualis, ordo tamen ad* hoc *corpus invariabiliter persistit* [1] »

3° Il faut avouer que ce système demeure bien obscur. Encore qu'on ne puisse pas ne pas lui reconnaître le patronage de S. Thomas (le P. d'Alès a bien démontré l'authenticité de ce patronage), nous lui préférons une explication plus simple et, semble-t-il, plus conforme à la métaphysique générale de S. Thomas lui-même.

« Ce que la tradition chrétienne nous enseigne, c'est l'identité pure et simple du corps ressuscité, sans référence spéciale aux éléments matériels qui le constituaient à l'instant de la mort, sans distinction entre le corps de l'enfant et celui de l'adulte ou du vieillard. Et de fait, le corps qui participa au mérite ou au démérite de l'âme, c'est le corps tout court, sans acception de sa composition particulière à tel point de son existence terrestre. Dans cette donnée de la tradition, il y a une invitation à étreindre le seul principe d'identité qu'on puisse, en bonne métaphysique, saisir dans l'être humain : ce principe d'identité est l'âme spirituelle, forme substantielle du corps, donnant à la matière corporelle non seulement la vie, mais l'être même. Qu'on se rappelle les expressions du Concile de Vienne : *(quod anima rationalis seu intellectiva sit forma corporis humani per se et essentialiter).* Dès lors, il n'y a point à raffiner sur l'identité des particules matérielles, toute l'identité dont elles sont capables leur venant de l'âme spirituelle qui les informe : cette âme spirituelle demeurant identique à elle-même, l'identité du corps qu'elle informe demeure assurée en tout état de cause [2]. »

Cette explication, proposée jadis par Durand de St-Pourçain *(In IV Sent*. dist. 44, q. 1), a été reprise de nos jours par le cardinal Billot, *De No-*

[1] E. Hugon, *Tract. dogmatici*, t. III, p. 848. Cette explication est donnée, de nos jours encore, par Muncunill, S. J., *Tractatus de Deo creatore et de Novissimis*, Barcelone, 1922, p. 631-650 ; Beraza, S. J., *Tractatus de Deo elevante, de Peccato originali, de Novissimis*, Bilbao, 1924, p. 645-653 ; card. Lépicier, *De Novissimis*, Rome-Paris (s. d.), q. VII, a 4 ; Ch. Pesch, *Tract. dogmatici*, t. IX, Fribourg-en-B., 1891, n. 687-688 ; Hervé, *Manuale*, t. IV, n. 636.
[2] A. d'Alès, *art. cité*, col. 1003.

vissimis, thèse XIII, et quelques-uns de ses disciples [1]. Elle a été proposée encore, tout récemment, par M. A. Michel, dans l'étude théologique qu'il a publiée sur *Les Fins dernières*, au chapitre intitulé : « Le comment de la résurrection » (p 138) :

« La raison humaine demeure quelque peu étonnée devant l'affirmation dogmatique : « Ils ressusciteront *avec les mêmes corps qu'ils auront eus en cette vie*. » Et il s'agit, ne l'oublions pas, d'une identité numérique. Immédiatement se posent une multitude de questions qui, toutes et chacune, sont faites pour dérouter l'esprit. Si l'âme doit reprendre son propre corps, comment la chose sera-t-elle possible puisque, dans le cours même de la vie, le corps change sans cesse et ses éléments sont en perpétuelle transformation ? De plus, la difficulté croît encore quand on considère le sort des éléments du corps humain après la mort. Sans parler des anthropophages qui alimentent leurs corps avec de la chair humaine, ou des cadavres dévorés par les animaux, dont la chair servira ensuite de nourriture à l'homme ; les corps confiés à la terre ne se décomposent-ils pas ? Leurs éléments ne se transforment-ils pas en végétaux propres à notre alimentation ? etc. Que deviennent, dans ce tourbillon des choses, les atomes dont sont constitués les corps humains et comment, au jour de la résurrection, retrouver tous ces atomes ?

« L'imagination, ici, nous trompe, et c'est la raison seule qui doit envisager le problème. Dans tout autre système que le système thomiste, il semble bien que ces questions demeurent sans réponse. Mais, dans le système thomiste, l'individu humain n'apparaît composé que de deux éléments, l'élément formel, l'âme ; l'élément matériel, le corps. Or, l'âme, forme unique, est le principe qui donne à la matière d'être une substance, vivante, sensitive, intelligente, et de se maintenir identique à elle-même, malgré les fluctuations des éléments. S. Thomas n'a pas méconnu les difficultés tirées du va-et-vient des atomes dont se compose le corps humain ; mais, nonobstant ce va-et-vient continuel, il entend, grâce à la forme, maintenir l'identité permanente du composé. Dans son langage concis et précis à la fois, il déclare sans ambages que : *secundum materiam partes fluunt et refluunt* ; mais à la forme il rattache l'unité numérique : *non semper sunt eædem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem (De spiritualibus creaturis*, a. 3). Donc, l'identité *matérielle* des éléments, identité impossible à maintenir, n'est pas requise pour expliquer le dogme de la résurrection des corps. Le dogme de la résurrection est totalement sauvegardé, et lumineusement exposé, si l'on maintient au moins l'identité *formelle* du *composé* humain. Or, on l'a dit, dans la théorie thomiste, qui considère l'âme comme la forme *substantielle* du corps humain, cette identité formelle subsiste malgré les changements et les variations apportés à la matière de ce corps. Si l'âme est forme unique ; si, en même temps qu'elle est intellective, elle est aussi forme sensitive et végétative et, qui plus est, forme corporelle ; si, en un mot, elle donne au corps d'être non seulement humain, mais animal, mais vivant, mais substance et être, elle lui rendra, à la résurrection, identiquement ce qu'elle lui avait une première fois conféré. Dans cette hypothèse, point n'est nécessaire de se préoccuper des atomes résultant de la décomposition des corps. Quelle que soit la matière sur laquelle la puissance divine appellera derechef l'âme à exercer son emprise, cette matière redeviendra le corps même que posséda l'âme en cette vie, et ainsi, comme l'explique fort opportunément le cardinal Billot, « Dieu *pourrait* faire qu'un mort ressuscitera, ne possédant pas un atome de la matière dont son corps, avant la mort, était constitué. » Et, de même, qu'il plaise à Dieu de faire ressusciter un enfant à l'âge adulte, un vieillard avec les signes de la jeunesse, qu'importe ! Toutes ces hypothèses, envisagées par les théologiens, sont parfaitement secondaires, pour ne pas dire indifférentes au dogme de la résurrection, expliqué selon la doctrine thomiste. »

A dire vrai, cette explication ne s'oppose pas à celle que S. Thomas propose dans le *Contra Gentes* et que nous avons rapportée en second lieu ; elle en précise simplement le point de vue métaphysique et en marque la valeur générale et absolue.

Q. — Manquer à un précepte grave si l'on a un motif léger d'y manquer, est-ce un péché mortel ou véniel ? Ce motif léger excuse-t-il *a tanto ?* V. g. une personne qui manque la messe le dimanche parce qu'il fait mauvais temps et que l'église est froide, ce qui est pour elle un inconvénient léger (car il n'en résulterait pour elle qu'une excellente mortification et peut-être un tout petit rhume) à l'accomplissement du précepte, inconvénient extrinsèque à la fin du précepte, cette personne est-elle coupable de péché mortel ou seulement de péché véniel ? Que faut-il lui dire pour lui former la conscience ?

Un prêtre que je considère comme bon moraliste m'a soutenu qu'un motif léger enlève la gravité du précepte, parce que, dit-il, le motif léger fait que le délinquant ne perçoit dans la violation du précepte qu'un mal diminué et son consentement ne porte que sur ce mal diminué. — C'est vrai, mais cela ne semble pas résoudre la question, car il s'agit précisément de savoir si ce mal est tellement diminué qu'il n'est plus que véniel.

Je ne trouve pas cela dans les manuels, où je ne vois que ceci : une raison proportionnée excuse d'un précepte grave, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de péché à ne pas accomplir un précepte quand on a un motif de ne pas l'accomplir proportionné à la gravité du précepte. Mais il s'agit ici de savoir si une raison légère de manquer au précepte, insuffisante donc pour excuser *a toto*, suffit cependant pour excuser *a tanto*, en sorte que le manquement ne sera plus que faute vénielle.

R. — Vous pourrez discuter longtemps encore avec votre adversaire sans parvenir à vous entendre, car vous battez dans deux granges.

Vous parlez *péché objectif*, et il vous répond *péché subjectif*. Deux points de vue bien différents.

La gravité d'un précepte, en soi, ne varie pas, mais le péché subjectif de la volonté peut varier. Ainsi, quand le pécheur croit de bonne foi, par ignorance ou par erreur, blesser seulement un commandement léger, alors que réellement il blesse un précepte grave, il pèche véniellement. De même, quand par suite de distraction, de préoccupation, de somnolence, d'inadvertance, il n'apporte qu'une demi-volonté, un consentement imparfait, une velléité, une décision incertaine, à une action de soi mortellement coupable, il ne fait qu'un péché véniel. Mais en tout cela la gravité du précepte n'a pas changé.

Ainsi le précepte de l'assistance à la messe le dimanche oblige *sub gravi*. Il n'obligera jamais

[1] Voir, en particulier, Van der Meersch, *Collat. Brugenses*, t. XV (1910).

sub levi, mais on pourra, subjectivement, pécher véniellement en le transgressant. La diminution de gravité dans le péché commis ne viendra pas d'un changement dans l'obligation du précepte, mais des dispositions subjectives du fidèle, qui, elles, varient.

S'il n'oblige jamais *sub levi*, le précepte de l'assistance à la messe pourra n'obliger point du tout. En effet, quand deux préceptes se trouvent en concurrence, le moindre cède le pas. Ainsi un précepte positif de la loi humaine s'efface devant un précepte de la loi divine, et celui-ci devant un précepte de la loi naturelle. Car il y a une hiérarchie des préceptes comme des droits et des devoirs. Ainsi la loi de charité qui vous enjoint de demeurer au chevet du malade l'emporte sur la loi de religion qui vous prescrit l'assistance à la messe. Dans ce cas, l'obligation d'assister le malade vous excuse de l'assistance à la messe : elle est la raison proportionnellement grave.

C'est ce que vous avez trouvé dans vos manuels de théologie. En vain vous y auriez cherché autre chose. Une raison proportionnée, c'est-à-dire suffisante, excuse de l'observation du précepte. Concluez donc qu'une raison insuffisante, sans proportion, n'excuse pas du précepte. Celui-ci continue donc à vous obliger *sub gravi*. Et si vous le transgressez, malgré votre raison insuffisante, vous commettez un péché mortel.

Voilà objectivement.

Mais subjectivement ? La raison insuffisante modifie, à tort ou à raison, l'appréciation du sujet qui agit. Impressionnée par cette raison, sa conscience porte un jugement pratique variable qui entraîne la volonté pour ou contre l'accomplissement du précepte. La conscience certaine est la règle de nos actes ; qui la suit ne fait pas de péché. Mais elle ne correspond pas nécessairement avec la vérité. La conscience certaine est vraie ou erronée, vinciblement ou invinciblement erronée, selon qu'elle a porté d'après une appréciation juste ou fausse son verdict d'agir.

Or, est-ce porter un jugement conforme à la vérité que de penser être excusé d'un précepte grave pour un motif léger, sans proportion, insuffisant ? Non, certainement. C'est le fait d'une conscience erronée.

Le bon moraliste que vous avez consulté, s'il n'était pas un malin qui s'offrait le plaisir de mettre à l'épreuve votre science encore jeune, avait peut-être aussi une conscience, sur ce point, mal formée par erreur de jugement. Il fallait lui demander : « Est-ce à tort ou à raison que le sujet, pour une raison légère, perçoit un mal diminué dans le manquement au précepte grave ? » Pour vous, tenez que c'est à tort, car son jugement n'est pas conforme à la vérité. Mais accordez que, par suite de son erreur, il n'est coupable que d'un péché véniel. Sa conscience est à éclairer et à réformer.

Résumons. Une raison légère, insuffisante, sans proportion, de manquer à un précepte grave : *a)* objectivement, n'excuse ni *a toto*, ni *a tanto* ; *b)* subjectivement, pas davantage pour une conscience bien formée, vraie ; *c)* mais elle peut excuser et *a tanto* et *a toto* pour une conscience mal formée, erronée.

Pour votre pénitent, à vous de voir comment il a la conscience formée. Il est probable qu'il n'a commis qu'un péché véniel, et il est possible également qu'il n'en ait pas commis du tout, s'il a estimé que son motif était suffisant pour le dispenser d'assister à la messe. Mais il faut l'instruire, pour l'avenir, de la gravité du précepte, dont il n'a probablement pas assez conscience, et lui faire comprendre la vanité, tout au moins l'insuffisance des motifs qu'il invoque pour se dispenser. Arriverez-vous à le convaincre ? C'est une autre affaire, et comment recevra-t-il votre monition ? Il y en a tant qui pensent qu'en affirmant la gravité du précepte, le prêtre fait un plaidoyer *pro domo*, et qu'il exagère ! Tout dépend de la façon dont notre enseignement est reçu. Il est à penser que, touchant le 3e commandement, beaucoup de ceux qui l'observent mal ont surtout l'excuse d'une conscience mal formée. La persuasion est généralement plus efficace que les menaces. Nos insuccès ne sont pas une raison de nous décourager. Ne cessons pas d'avertir, de reprendre, d'instruire, à temps et à contre-temps, dans une entière patience.

Q. — La théorie de l'Eglise corps mystique du Christ ne m'est pas inconnue. Mais j'ai été quelque peu ému d'entendre un jeune prêtre la présenter ainsi à un auditoire populaire, dans un sermon sur l'Eglise : « L'Eglise, que l'on appelle et qui est vraiment le complément de la personne de Jésus-Christ..., la continuation de l'Incarnation miraculeuse du Verbe..., le Christ lui-même vivant et agissant... L'Eglise forme avec le Christ Jésus un seul tout, un Corps complet : *Ecclesia corpus Christi*, et son accomplissement dans l'intégrité de ses membres (Eph., I, 23) est bien le complément du Christ, le complément de son Incarnation, le Christ mystique... Le grand Christ total qui comprend Jésus-Christ et l'Eglise... »

J'ai pu joindre le jeune prédicateur, qui s'est étonné de mon étonnement, et a résumé ainsi sa « position » : — « Le Christ est incomplet sans l'Eglise. C'est la notion *essentielle* de l'Eglise. C'est la thèse traditionnelle de l'essence de l'Eglise. C'est toute la théologie de S. Paul. »

Ainsi présentés, ces formules et ces raccourcis m'ont paru passablement équivoques et un peu suspects. Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Nous serions plutôt tenté, cher confrère, de partager l'étonnement du jeune prédicateur à votre endroit. Les expressions que vous citez, loin de présenter la moindre équivoque, sont tout à fait dans la ligne de la doctrine traditionnelle.

La doctrine du Christ *total*, c'est-à-dire du Christ uni à son corps mystique et ne faisant qu'un avec lui, est la doctrine même de S. Paul : I Cor., XII, 12, 13, 27 ; Col., II et III, *passim* ; Eph., I, 22-23 ; V, 23. C'est aussi la doctrine de S. Jean, rapportant les dernières recommandations tombées, à la Cène, des lèvres mêmes du Sauveur : « Demeurez en moi et moi en vous... Je ne prie

pas seulement pour eux, mais encore pour tous ceux qui, par leur parole, croiront en moi ; afin qu'ils soient tous une seule chose, comme vous, mon Père, êtes en moi et moi en vous ; qu'ils soient de même une seule chose en nous... Je suis en eux et vous en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité. » (Jo., xv, 4 ; xvii, 20, 23). C'est S. Augustin qui a le premier employé l'expression de « Christ total » : « *Totus Christus caput et corpus est : caput Unigenitus Dei Filius et corpus ejus Ecclesia* [1]. »

L'Eglise est bien le complément du Christ. Car le Christ n'est venu sur la terre que pour sauver les hommes, se les incorporer, les rendre participants aux droits de sa filiation divine : *qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis*. C'est donc pour nous donner sa propre vie qu'il est venu vers nous ; et cette vie ne peut nous être communiquée que dans l'unité de son corps mystique. « Pour donner à ce corps mystique sa consistance, pour lui assurer une vie qu'aucun obstacle ne parviendrait à tarir, Jésus l'a doté d'un organisme extérieur qu'il soutient et vivifie d'une manière invisible et qu'il dirige visiblement par les pasteurs établis à sa place. Ce corps mystique, où les hommes rachetés ne font qu'un avec lui dans la même vérité, dans la même lumière, dans la même vie, c'est l'Eglise, qui continue non seulement l'œuvre de l'Incarnation, mais l'Incarnation elle-même. » *(Dict. de théologie cath*, art. *Jésus-Christ*, col. 1359).

Avec l'auteur qu'on vient de citer il serait facile de vous montrer que l'Eglise continue l'Incarnation, dans sa constitution même, dans sa fécondité, dans la prédication de la vérité, dans la communication de la vie, dans la médiation de la prière et du sacrifice. « Vous me demandez ce que c'est que l'Eglise, écrivait Bossuet dans une de ses *lettres de piété et de direction* (lettre iv) ; l'Eglise, c'est Jésus-Christ répandu et communiqué ; c'est Jésus-Christ tout entier ; c'est Jésus-Christ homme parfait, Jésus-Christ dans sa plénitude. »

Votre jeune prédicateur n'a rien dit de plus que S. Augustin et Bossuet : il se trouve en bonne compagnie. Lui reprocherez-vous d'avoir dit que le Christ est *incomplet* sans l'Eglise ? ou que compléter le Christ est la notion *essentielle* de l'Eglise ? Mais, de toute évidence, ces deux formules ne signifient rien autre chose que ce que nous venons d'écrire. Si le Christ n'est tout entier que par son corps mystique, il est certain que sans ce corps mystique il est, comme Christ, comme Sauveur des hommes, encore incomplet. Et si l'Eglise a pour mission essentielle de continuer l'œuvre de l'Incarnation et l'Incarnation elle-même, il suit que compléter le Christ est pour elle une notion essentielle.

Encore une fois, tout cela est la thèse traditionnelle de l'essence de l'Eglise, thèse dont S. Paul lui-même a jadis proposé la théologie.

[1] *De unitate Ecclesiæ contra Donatistas*, n. 7.

Q. — A propos de la réponse publiée par l'*Ami* en 1928, p. 513-14, voudriez-vous tenir compte de ces deux questions ?

1° Vous estimez qu'une peine vindicative puisse être portée en dehors d'un véritable procès, donc par simple précepte.

Or, il semble résulter du can. 1933 § 4, combiné avec le can. 2243 § 1, que seules les censures peuvent être infligées *per modum præcepti, extra judicium*, et que, par conséquent, les peines vindicatives ne peuvent être infligées que par voie judiciaire. C'est du moins l'avis que soutient le Dr Eichmann, *Das Codex Juris canonici*, Paderborn, 1920, p. 54 et p. 109.

2° Abstraction faite de cette difficulté, un Ordinaire ne pourrait-il pas, en vertu du can. 144, défendre, par simple mesure administrative, à un prêtre étranger, auquel il n'a pas conféré de bénéfice, un plus long séjour dans son diocèse ?

R. — Ad I. Le canon 1933 § 4 n'est pas limitatif. On ne voit pas pourquoi il le serait. Le serait-il, qu'il n'y aurait aucune raison de sous-limiter sa compréhension à la suspense-censure, à l'interdit-censure, alors que ces peines peuvent être non pas seulement des censures, mais aussi des peines *vindicatives* (cf. can. 2255, § 2). Cette sous-limitation serait absolument contraire à tous les principes d'interprétation. Elle ne se justifierait, logiquement, en rien.

Quant au can. 2243 § 1, il ne fait que distinguer le sort que l'on doit faire, après une censure, à la *provocation* auprès d'un supérieur. Cette provocation est un *appel*, si la censure a été infligée par une sentence ; elle n'est qu'un simple *recours*, si la peine a été infligée *per modum præcepti*. Il n'y a rien de plus à tirer de ce canon.

Et l'on ne voit pas bien comment la combinaison de deux canons qui ne disent pas, chacun pris individuellement, une chose, pourrait bien établir cette même chose. Méfions-nous de la méthode des conclusions théologiques transportée dans le droit.

Il y a bien aussi à considérer, sur le point, le can. 2287, qui traite des peines vindicatives, directement. Il s'exprime, à propos de ces peines vindicatives, exactement comme le can. 2243 pour les censures : en émettant un principe différent dans le cas d'appel, il fait usage des mêmes dénominations. Donc, s'il pouvait y avoir un doute sur le sens du can. 2287, on pourrait, pour son interprétation, recourir au can. 2243, pour le sens des mots. Mais il ne saurait y en avoir. Le can. 2287, parlant d'appel et de recours, doit s'entendre dans ce sens que, contre l'irrogation d'une peine vindicative par voie judiciaire, il y a lieu à l'*appel*, et que, contre l'infliction d'une peine vindicative *per modum præcepti*, il y a lieu à un *recours*.

On peut encore se référer au can. 2225, qui parle des peines en général, donc vindicatives comme médicinales, et qui fixe la façon de les infliger, suivant que l'on a recours à la voie judiciaire ou bien à celle d'un précepte particulier.

Notez, si vous voulez, que notre interprétation du can. 2287 ne nous est pas particulière, mais que vous la trouverez aussi dans d'autres auteurs, notamment dans Vermeersch, *Epitome*, t. iii,

2e éd., n. 490 ; Sole, *De delictis et pœnis*, Rome, 1920, n. 267.

Voilà notre opinion parfaitement appuyée.

Ad II. D'après le can. 144, les deux Ordinaires, celui de l'ordination du clerc et celui du diocèse où il va résider, ont leur mot à dire sur cette résidence. Le premier donne l'autorisation de quitter la résidence du diocèse, ce que le clerc ne peut pas faire sans cela (cf. can. 143). Le second permet à ce clerc de résider dans son propre diocèse : il n'est pas tenu d'admettre dans son diocèse des clercs étrangers. La résidence d'un clerc étranger dans un diocèse, à moins qu'elle ne soit parfaitement justifiée par un motif particulier, et généralement assez visible, a toujours un air équivoque. Supérieurs et fidèles peuvent se demander — et en pratique ils y manquent rarement — pourquoi ce clerc ne demeure pas chez lui, et pourquoi il ne s'occupe pas ecclésiastiquement, à l'un des ministères usités ou approuvés par l'Eglise. On comprend qu'un évêque ne puisse pas admettre que son diocèse soit un lieu de déportation ou relégation, officiel ou officieux, et qu'il se préoccupe de la raison de scandale. Aussi a-t-il à donner son autorisation de séjour. Cette autorisation, il peut la retirer, tout aussi bien que l'Ordinaire du diocèse d'origine.

Mais c'est là tout ce que dit le canon 144. Il ne s'applique pas au cas que l'*Ami* a eu à examiner. Avertir un clerc qu'il n'a plus l'autorisation de séjourner dans un diocèse, ce n'est pas du tout lui *interdire, pour l'avenir, d'y passer, d'y séjourner à nouveau* en raison des circonstances, *d'y revenir de façon transitoire*. Tandis que la défense *même de paraître* en un endroit est bien autre chose, et qu'elle a rang parmi les peines vindicatives énumérées clairement par le can. 2298, n. 7, et qu'elle est même l'aggravation de cette peine du canon, on ne peut pas la faire ressortir au simple can. 144. Il faut la laisser à son caractère de peine, de peine vindicative très grave, usitée seulement lorsque c'est nécessaire pour l'émendation d'un clerc coupable, ou bien la réparation d'un scandale, comme le dit du reste le can. 2302.

Ne mêlons pas tout, pour ne pas confondre et ne plus nous y reconnaître. Ne transportons pas en tout l'administration, et laissons à cette dernière son caractère général. Ne revenons pas, de grâce, aux errements du passé, qui n'ont eu de bons résultats pour personne, ni supérieurs, ni sujets, ni droit ecclésiastique, ni bon ordre général, ni bon esprit.

Q. — Je suis Evêque résidentiel en pays de missions. Je reçois parfois d'Amérique des honoraires de messes à 1 dollar. Est-il contraire au canon 1506 de ne donner à mes prêtres séculiers et réguliers, que je dois entretenir, que le taux diocésain des messes manuelles, et de réserver le surplus pour les œuvres générales de mon diocèse ?

R. — Très certainement, en agissant de la sorte, vous seriez en opposition formelle avec le canon 1506.

Si l'on peut discuter pour savoir quels revenus l'évêque peut frapper du tribut prévu audit canon, il est, par contre, hors de conteste que les honoraires de messes, soit manuelles, soit fondées, échappent à l'imposition, puisque le canon lui-même les excepte formellement : « sed nullum imponi tributum potest super eleemosynis Missarum sive manualium sive fundatarum. »

D'autre part, vous seriez en opposition non moins formelle avec le canon 840 § 1, ainsi que le rappelait tout récemment l'*Ami*, en réponse à une consultation analogue (cf. p. 109). Les honoraires reçus pour une messe doivent être transmis intégralement, sauf exceptions prévues.

A ce propos, si notre réponse de la p. 109 avait suscité l'étonnement de quelque lecteur, nous allons le rassurer.

Nous disions que les évêques américains, pour permettre à l'évêque missionnaire de retenir une partie des honoraires, avaient ainsi libellé leur envoi : « Monseigneur, nous vous adressons mille messes pour être distribuées à vos prêtres au tarif de votre propre diocèse, mais avec des honoraires américains, afin que vous puissiez conserver le surplus pour vos œuvres. »

Il est de toute évidence que si ces messes avaient été reçues de fidèles américains, les évêques d'Amérique, en les transmettant avec cette formule, auraient eux-mêmes enfreint le canon 840 § 1. Mais nous avons dit qu'ils étaient généreux, et intelligents. Généreux, parce que nous supposions qu'ils faisaient purement et simplement une aumône de charité à leur confrère nécessiteux, en puisant dans leur coffre bien garni. Intelligents, parce qu'ils ne voulaient pas se mettre en désaccord avec la loi de l'Eglise, et surtout qu'ils voulaient faire intelligemment la charité afin de ménager par délicatesse le confrère déjà confus d'une telle obligeance.

Mais rien ne les empêchait non plus de s'adresser à leurs fidèles de la façon suivante : « Mes frères, nous recommandons à votre générosité la détresse d'un évêque missionnaire. Vous pouvez la soulager en nous confiant des honoraires de messes, que nous lui transmettrons, avec la faculté de retenir pour ses œuvres la différence entre les tarifs de son diocèse et les nôtres. De la sorte, les prêtres de sa mission trouveraient les intentions de messes dont ils manquent pour assurer leur subsistance ; les œuvres en souffrance cesseraient de péricliter et prendraient un essor merveilleux pour la plus grande gloire de Dieu et la propagation de la foi parmi les infidèles ; vous-mêmes, non seulement n'y perdriez rien, puisque vous auriez autant de messes que dans notre diocèse, mais y gagneriez d'avoir fait une bonne œuvre et contribué à l'extension du royaume de Dieu. » Ainsi encore, générosité et intelligence alliées dans un intérêt bien compris eussent été d'accord avec la loi.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, publié sous la direction de Dom CABROL et de Dom H. LECLERCQ. — Fasc. LXXXII-LXXXIII, *Justinien-Lampes*, et LXXXIV-LXXXV, *Lampes-Latin*. — Paris, Letouzey.

Sauf un, tous les articles de ces deux fascicules doubles sont signés de dom Leclercq. Et ils sont forts nombreux, particulièrement à la lettre K, riche en noms géographiques.

Avec l'article sur *Justinien* s'achève la lettre J. Il constitue, comme tous les articles du *Dictionnaire* consacrés à de grands personnages historiques, une précieuse monographie, complétée par une abondante bibliographie. Ce qui fait le prix incomparable d'études comme celle-ci, c'est l'abondance des détails concrets par lesquels seuls on se fait une idée véritable du passé. Il faut lire ici, pour apprécier l'œuvre administrative de Justinien, le détail des impôts qu'il établit ou l'histoire des abominables vexations infligées à leurs administrés par les fonctionnaires du Trésor : un Jean de Cappadoce qui utilisait, pour remplir le trésor, la torture et la mort ; un Pierre Barsymès ; un Tribonien qui vendait la justice argent comptant ; un Acacius qui rançonnait l'Arménie ; et cet atroce Jean qui torturait les Lydiens fortunés.

Et tout cela n'aboutit qu'à enrichir les fonctionnaires, tandis que le trésor se vide. Ecrasés sous le poids des calamités, les sujets ne peuvent plus payer l'impôt ; les agents du fisc volent l'argent qu'ils ont perçu, et les trésoriers militaires volent la solde des soldats. Les arriérés du trésor sont énormes ; l'armée est à peu près complètement dissoute ; l'Etat est désormais exposé sans défense aux insultes des Barbares, à leurs invasions incessantes. Ainsi s'acheminait à sa perte le vieux monde romain, parce que la conscience en avait disparu.

Quant à l'œuvre religieuse de Justinien, elle fut très complexe, et fertile en pages attristantes. Il regardait l'hérésie non seulement comme une forme de désordre, mais comme un attentat contre sa propre autorité. Aussi absolu que Louis XIV, il avait en plus le goût de la controverse théologique. Or, la situation religieuse de l'Empire était à ce moment fort compliquée. On y voyait des païens, des Juifs, des Samaritains, des Ariens, des Donatistes en Afrique, des Montanistes en Phrygie, des Nestoriens en Arménie, des Manichéens en Asie Mineure, des Monophysites en Syrie et en Egypte. Des lois exclurent tous les hérétiques des fonctions publiques, des dignités militaires et municipales, des professions libérales, d'une partie même de leurs droits civils. Ils devinrent ainsi des parias dans la société, ne pouvant témoigner en justice, hériter ni tester que dans des limites restreintes. Les Manichéens et les païens furent traités encore plus durement ; les premiers sont totalement hors la loi et passibles de mort ; les seconds réduits à l'extrême misère. Les Samaritains soulevés furent réprimés avec une impitoyable rigueur : on en tua vingt mille, on en vendit vingt mille et on donna la chasse à ceux qui restaient.

La lamentable histoire du pape Silvère, arrêté, déposé, exilé parce que sa place était convoitée par Vigile, le candidat de Théodora ; l'affaire des Trois-Chapitres ; l'arrestation à son tour du pape Vigile, les violences qui entourèrent ses dernières années ; le schisme d'un siècle et demi qui suivit sa mort : tels furent les résultats de cette maladroite immixtion de la politique impériale dans la vie de l'Eglise.

Voici le jugement d'ensemble de dom Leclercq sur ce grand règne qui se termina dans la décadence administrative, militaire et financière : « Justinien, malgré ses erreurs et ses faiblesses, demeure un grand monarque, et son règne une des périodes inoubliables de l'histoire impériale. Le prestige qui dore ce nom depuis des siècles n'est que l'hommage des générations envers l'agent d'une époque glorieuse et féconde pour la civilisation. Les faiblesses et les petitesses de Justinien sont à lui, son effort et son œuvre sont plus qu'à lui, ils font partie du progrès immortel... Il a été vraiment le dernier des empereurs romains. »

Au mot *Kalendaria* se trouve une étude très fouillée des divers calendriers : juif, romain (là on pourra recueillir de précieuses indications sur le calendrier de bronze découvert à Grand (Vosges) en 1886), chrétien (à cette occasion il est longuement question des origines du Martyrologe hiéronymien), de divers calendriers locaux : carthaginois, irlandais, napolitain, bénédictin, copte, gothique, etc.

Au célèbre P. *Kircher* et à son Musée sont généreusement attribuées une trentaine de colonnes. Le fameux jésuite (né en 1602 à Ghysen, près de Fulda, mort à Rome en 1680), infatigable polygraphe dont dom Leclercq trace le portrait le plus cocasse, s'occupa de toutes les sciences connues de son temps et écrivit toute une bibliothèque d'érudits in-folios. « Souvent sa physique ne dépasse pas la prestidigitation, mais il lui sera beaucoup pardonné pour avoir inventé la lanterne magique. Quant à ses observations sur la tarentule et les airs de musique qui guérissent de la morsure de cet insecte, sur les statues qui remuent les lèvres et la langue, sur la palingénésie des plantes et tant d'autres aberrations, telles que la naissance du basilic de l'œuf d'un vieux coq, il semble préférable de ne pas s'y attarder. » En effet ; mais il ne faut pas oublier que toutes ces « aberrations » représentaient la science du temps, et ce serait manquer d'esprit historique que d'en faire grief à Kircher. Dom Leclercq est un archéologue ; il ignore les efforts inouïs d'où s'est dégagée la science moderne. Mais dans son domaine archéologique, il est moins dédaigneux, parce qu'il est mieux armé pour juger. Il reconnaît, avec Champollion, que l'Europe savante est redevable à Kircher de la connaissance de la langue copte. C'est lui aussi qui révéla à l'Europe la célèbre inscription chinoise de Si-nan-fou. Enfin il fut le fondateur du Musée Kircher qui vécut jusqu'en 1915, date à laquelle le ministère italien de l'Instruction publique en décida la dispersion entre divers musées romains. « Bric-à-brac, brocanteur », murmure dom Leclercq, qui préfère reporter le mérite de la collection sur les continuateurs du P. Kircher, les PP. Buonanni et Contucci. Le dernier mérite du P. Kircher aura donc été d'exciter la verve de dom Leclercq ; cet éreintement est excessif, mais il ne risque pas de susciter de bien vives protestations.

C'est également une trentaine de colonnes qui reviennent à *Kosmas Indicopleustès*, ce curieux et si mal connu polygraphe chrétien du VIe siècle. Cosmas, égyptien de naissance, entreprit de très grands voyages en qualité de marchand ; il parcourut les Indes (d'où son surnom d'Indicopleustès), du moins l'île de Ceylan, puis la péninsule sinaïtique et l'Ethiopie. Il avait composé une *Description de la Terre*, aujourd'hui perdue, où il décrivait les pays qu'il avait visités. « On ne peut assez regretter ce livre,... qui aurait eu pour nous une importance peut-être égale à celui d'Hérodote, » déclare dom Leclercq, qui exagère ici en un sens inverse de celui dans lequel il jugeait Kircher. Le seul ouvrage qui nous soit parvenu de Cosmas est sa *Topographie chrétienne*, destinée à combattre l'opinion de ceux qui croyaient à la sphéricité de la terre et par suite à l'existence des antipodes. Sa théorie à lui se résume en quelques mots : le tabernacle de Moïse était la figure de ce monde ; « or ce tabernacle était un carré long ; le monde est donc construit de

cette manière. » Ce système d'ailleurs n'était pas de son invention ; il le tenait d'un chrétien de Babylone appelé Patrice, qui, lui, par d'autres docteurs chrétiens, l'avait hérité de la philosophie grecque. C'est en somme à Xénophane et Anaximène que revient l'invention de ce curieux système du monde. Quant à l'idée de la sphéricité, elle remonte aux pythagoriciens, et si elle s'est trouvée conforme à la science moderne, ce n'est point qu'elle soit sortie d'expériences mieux conduites ou de déductions plus solidement coordonnées : elle n'a pas d'autre origine que des spéculations abstraites sur la perfection de la forme sphérique. Cette réussite est donc l'un des points les plus curieux de l'histoire des sciences.

L'importance de l'œuvre de Cosmas est plus grande pour l'archéologie qu'il ne paraîtrait tout d'abord. C'est lui qui a fait pénétrer dans l'illustration des Bibles et des Psautiers la représentation de la terre sous la forme d'une île carrée, flanquée des quatre vents soufflant chacun dans une conque, ou encore sous l'aspect d'une montagne ceinte par l'Océan. Grâce à lui toute une série de compositions nouvelles et de types nouveaux sont entrés pour toujours dans l'iconographie byzantine et ont supplanté les créations de l'art hellénistique. On a soutenu que Cosmas avait illustré lui-même son livre, et cela n'est pas impossible, quoiqu'on n'ait pu le démontrer péremptoirement.

La verve mordante de dom Leclercq n'a pas épargné l'historien allemand François-Xavier *Kraus* (né à Trèves en 1840, mort le 28 décembre 1901 d'un cancer de l'estomac). Kraus avait fait un séjour en Normandie, en qualité de précepteur dans une famille. Il avait de ces dix-huit mois retiré un profit durable, un avantage bien rare chez les écrivains d'outre-Rhin : la connaissance approfondie de la langue et de la littérature françaises. C'est à cette familiarité avec Bossuet, Bourdaloue, Fénelon, que lui-même attribuait pour une bonne part la clarté, l'élégance et la pureté de son style. Peut-être aussi leur dut-il de ne pas céder aux instances des philologues de Bonn « qui n'imaginaient pas de destinée plus glorieuse et plus utile que le pesage des variantes manuscrites » et faillirent atteler le jeune Kraus à une édition de S. Jean Chrysostome. Kraus revint à Paris. « Avec sa distinction naturelle, son nom exotique et sa curiosité indiscrète, il eut bien vite conquis la bienveillance protectrice des célébrités catholiques de ce temps : Cochin, Falloux, Lacordaire, Gratry, Ravignan, Montalembert, Albert de Broglie, la rédaction du *Correspondant*. »

Cependant ces souvenirs ne suffiront pas à rendre Kraus indulgent pour la France : « Ses idoles d'un jour, il les fracassera sans pitié, et sous prétexte de critique historique, il immolera Montalembert, Dupanloup et Lacordaire aux professeurs de Bonn et aux docteurs de Tübingen. »

En 1870, il se rendit à Rome et se rallia aux adversaires de l'infaillibilité, sans cependant envisager, comme d'autres opposants, la possibilité de se séparer de l'Eglise. De ce moment date pour lui une nouvelle période de sa vie où, sous l'obéissance extérieure, « absolue » même, dit dom Leclercq, se révèle une âme pénétrée d'amertume et d'aigreur. *L'Ami* a parlé longuement autrefois des articles pseudonymes de Kraus (Franz von Sarburg, Flaminio, Sincerus, etc.) sur la question romaine et le concile, tout envenimés de récriminations acerbes.

Après la guerre de 1870, Kraus commit un nouveau manque de tact « dont ne pouvaient être surpris, dit cruellement dom Leclercq, ceux qui le connaissaient bien » : il accepta la chaire de l'art chrétien qui venait d'être fondée dans la nouvelle Université de Strasbourg. Il l'occupa pendant sept ans avec aussi peu de succès que possible.

C'est surtout par son *Manuel d'Histoire de l'Eglise* que Kraus est connu du public ecclésiastique français. Paru d'abord en 1872-3, il fut traduit en 1891-1892 par P. Godet et C. Verschaffel, sur la 3e édition allemande. La 1re édition contenait de nombreuses erreurs de fait, d'innombrables négligences de détail ; la seconde, où ces défauts avaient été pour la plupart corrigés, était animée d'un esprit agressif contre la politique du Vatican. C'est seulement à la 3e édition, totalement refondue, que disparurent ces fâcheuses tendances, qui n'ont donc point passé dans l'édition française.

C'est à Antioche d'abord et à Jérusalem que le *Kyrie eleison* fut usité dans la liturgie : c'était d'abord une réponse à une oraison, et probablement cet emploi était venu de son usage populaire comme acclamations courantes chez les chrétiens. Il se rencontre dans beaucoup d'anciennes liturgies et dans beaucoup de circonstances diverses. L'usage actuel de répéter trois fois après l'introït chacune des trois invocations ne remonte guère au delà du XIIe siècle (Dom Cabrol).

Il a été déjà question à plusieurs reprises, dans le *Dictionnaire*, du *Labarum* de Constantin. Dom Leclercq a repris ici toute la question. On sait combien la conversion de Constantin a suscité de controverses. Un premier point est celui de la date, que Zosime reculait jusqu'en 326, après le double meurtre de Crispus, fils aîné de l'empereur, et de l'impératrice Fausta. Mais toute une série de documents indiscutables en faveur du christianisme met hors de doute qu'il a dû se passer, avant l'année 312, un événement qui a définitivement rallié Constantin au Dieu des chrétiens ; or, Lactance, précepteur du fils de Constantin, nous apprend que ce fut au mois d'octobre 311. Constantin se trouvant aux portes de Rome et prêt à attaquer Maxence eut, pendant la nuit, une vision : « Il reçut l'ordre de faire graver sur les boucliers de ses soldats le signe divin (la croix), et de livrer ensuite la bataille. Il fit ce qui lui était commandé ; la lettre X fut peinte, traversée par une barre dont le sommet était légèrement recourbé et formant ainsi le monogramme du Christ ; puis l'armée, protégée par ce nom sacré, tira l'épée pour combattre. »

Le récit d'Eusèbe, dans sa *Vie de Constantin*, est assez différent. D'après lui, vers le milieu du jour, à l'heure où le soleil commence à s'incliner à l'horizon, l'empereur vit dans le ciel une croix enflammée avec ces mots : « *In hoc signo vinces* ». L'armée vit le même signe et en fut très surprise. Cependant l'empereur conservait des doutes dans l'esprit ; c'est alors que, pendant la nuit, le Christ lui apparut tenant à la main la même image et lui ordonna de la placer sur un étendard. Eusèbe nous apprend qu'il tient ce récit de l'empereur lui-même, qui lui en a garanti l'exactitude sous la foi du serment.

On a beaucoup discuté sur la conciliation de ces deux témoignages. « La vérité est beaucoup plus simple, conclut dom Leclercq ; les deux faits, celui que rapporte Eusèbe et celui que raconte Lactance, ne se ressemblent pas, et appartiennent à deux phases de la guerre, distantes l'une de l'autre : le premier à sa préparation, le second à son moment le plus critique et à sa période décisive. » D'ailleurs les anciens voyaient déjà là l'expression de deux événements indépendants l'un de l'autre, réels tous deux et tous deux antérieurs à la bataille du pont Milvius.

Un travail très étendu est consacré aux *Lampes*, si importantes pour la distinction des périodes archéologiques : 135 colonnes, tant texte que figures. Les lampes sont classées par provenances et par séries décoratives. On y retrouve toute une iconographie symbolique ou expressive, précieuse comme témoignage des croyances chrétiennes primitives.

Langres, comme tous les sièges épiscopaux anciens, figure dans le *Dictionnaire* à plusieurs titres : pour son histoire, pour ses catalogues épiscopaux, pour son cycle hagiographique et pour ses manuscrits liturgiques. Le tout est suivi d'une abondante bibliographie, qui a le défaut, comme dans presque tous les articles du *Dictionnaire*, d'être plus compréhensive que critique. Sur l'apostolicité, l'auteur se rallie aux conclusions de Mgr Duchesne ; pour les saints Jumeaux, il ne

s'arrête plus même à une origine cappadocienne et leur refuse toute valeur historique. C'est un jugement dont on peut appeler et que n'appuie aucune preuve décisive.

Toute la fin de ce fascicule est consacrée au *Latin :* histoire de la langue, spécialement du latin vulgaire depuis les origines (latines !) jusqu'à la fin de l'Empire romain ; histoire du latin d'Eglise ; histoire du latin en Gaule. On conçoit de quelle multitude de renseignements ce travail est bourré. Sur la prononciation, par exemple, on peut y voir à quel point l'antiquité a varié. Mais la partie la plus vivante de ce long travail est certainement celle que dom Leclercq a consacrée au fameux *Thesaurus linguæ latinæ* entrepris par les Académies allemandes et qui se meurt des suites de la guerre. Avec une compétence de philologue et une verve mordante, l'auteur met à nu les faiblesses de la conception et de l'exécution de ce travail en qui la philologie d'outre-Rhin avait déposé tant d'espoirs.

Un certain nombre de notices sont consacrées à des archéologues. Nous avons déjà nommé le P. Kircher et Kraus. Signalons également Godefroy *Kurth*, *Labarthe*, le P. Ph. *Labbe*, Arthur de *Laborderie*, le P. *Lambillotte* et les deux de *Lasteyrie*, Ferdinand (1810-1879) auteur de l'*Histoire de la Peinture sur verre*, et Robert (1849-1921), l'auteur des deux ouvrages monumentaux : *L'Architecture religieuse en France à l'époque romane*, 1912, et *L'Architecture religieuse en France à l'époque gothique* (posthume), 1926-1928.

Abbé F. MUGNIER, professeur au Grand Séminaire d'Annecy. **Petit Manuel théologique et pratique de la vocation.** — Un vol. in-16 de 212 p., 10 f. — Paris, Blot (1928).

M.-E. DE LA CROIX. **La vocation religieuse.** *Réflexions et conseils.* — Un vol. in-16 de 320 p., 12 f. — En vente à la Maison du Bon Pasteur, 228, boulevard Péreire, Paris (1928).

Georges GOYAU. **Avoir des prêtres.** — Un vol. gr. in-32 de 115 p., 2 f. 85. — Editions Publiroc, Marseille (1928).

Abbé THELLIER DE PONCHEVILLE. **La place du prêtre dans votre vie.** — Brochure de 32 p., 0 f. 75. — Chez l'auteur, 61, rue Madame, Paris 6e (1927).

I. — M. Mugnier n'a pas voulu donner une étude approfondie des questions théologiques soulevées par le problème de la vocation, encore moins se livrer à la controverse. Il a écrit pour tous ceux et celles que l'Eglise invite, en France, à collaborer au recrutement des vocations sacerdotales : parents, éducateurs, prêtres, etc., voulant mettre entre leurs mains un manuel, un précis doctrinal qui puisse guider leur action. Il a songé en même temps aux jeunes gens qui font une étude personnelle de leur propre vocation et se demandent, parfois avec angoisse : « Serai-je prêtre ? Puis-je et dois-je le devenir ? » Par des allusions rapides mais fréquentes aux conclusions que peuvent tirer des principes qu'il expose les jeunes gens et jeunes filles qui rêvent de vie religieuse, M. M. étend à ceux-ci le bénéfice de son lumineux enseignement sur les vocations sacerdotales.

Lumineux, telle est bien l'épithète qui convient à ce livre. La doctrine est puisée aux sources les plus limpides : S. Thomas, S. François de Sales, S. Alphonse de Liguori. Le plan facile à suivre, le style clair et simple mettent en plein relief le contenu doctrinal.

Les 22 chapitres dont se composent l'ouvrage se divisent en trois parties. La première cherche à déterminer la vraie nature de la vocation et les principaux éléments qui l'intègrent : décret providentiel, aptitude et volonté du sujet, appel des supérieurs. La seconde étudie les obligations de ceux qui ont le droit et le devoir d'intervenir dans la préparation des vocations. La troisième explique comment échouent ou réussissent les vocations.

Ce que nous avons dit du but de M. Mugnier et des destinataires de son ouvrage nous dispense d'insister sur le caractère élémentaire du livre. Les théoriciens et les controversistes n'ont rien à y chercher. On peut craindre qu'ils ne trouvent que quelques pages simplifient beaucoup certaines questions, plus complexes et plus délicates que ne le laisserait deviner l'exposé de M. M. Nous pensons, en écrivant ces lignes, aux deux pages (80-82) vraiment trop superficielles dans lesquelles l'auteur répond à cette question : « En quel sens l'appel des Supérieurs est-il divin ? » Ce paragraphe est à reprendre, ou à supprimer d'un ouvrage élémentaire. Et puisque nous en sommes aux desiderata, avouons que nous avons été un peu déçus de ne pas trouver ce manuel aussi *pratique* que le titre l'annonce. En réalité, les indications immédiatement pratiques ne sont données ni au sujet, ni au confesseur, ni aux éducateurs, ni aux parents ; ils trouveront seulement un exposé théorique (d'ailleurs excellent) *des principes généraux* qui devront inspirer et guider leur action personnelle.

Nous n'hésitons pas à faire ces remarques, parce qu'elles achèvent de donner la vraie physionomie du livre et de déterminer le public auquel il s'adresse et le genre de services qu'il peut rendre. Ceux qui, sans être des techniciens, ont intérêt à se faire une idée juste et des convictions éclairées et réfléchies *sur les principes* d'après lesquels on doit se guider dans l'affaire de la vocation, surtout de la vocation sacerdotale, peuvent se procurer ce livre : ils ne seront pas déçus.

II. — Le P. Marie-Eugène de la Croix a publié en 1926 un ouvrage excellent sur *La Vocation sacerdotale* (cf. *Ami* 1927, p. 61). Celui qu'il vient d'écrire sur *La Vocation religieuse* nous paraît, à certains égards, meilleur encore. C'est que les questions théoriques dont on discute à propos de la vraie nature de la vocation sacerdotale comportent une solution beaucoup plus facile quand il s'agit de la vocation religieuse ; et, pour le dire en passant, c'est peut-être parce qu'on n'a pas assez tenu compte des différences capitales qui distinguent la vocation sacerdotale de la vocation religieuse, qu'il y eut, au sujet de la première, des hésitations et des confusions qui ne sont pas encore dissipées.

De ces controverses, le P. M.-E. ne dit rien. Son livre n'est pas une *étude* des questions difficiles, mais un *exposé* des doctrines admises dans l'Eglise au sujet de la vocation religieuse. Il veut être le guide amical et pieux des âmes appelées et de leurs conseillers naturels, parents et directeurs. Il s'adresse aux chrétiens et aux prêtres ayant charge d'âmes, non aux théologiens. Dans un style calme, un peu lent, plein d'onction, il redit agréablement des vérités utiles. Son procédé de développement ressemble à celui de S. Alphonse de Liguori : la pensée se déroule en s'appuyant constamment sur des textes scripturaires ou patristiques parfois simplement reliés, le plus souvent brièvement commentés.

Après quelques notions sur la vocation en général, son excellence et sa nature, l'auteur s'attache à montrer la conduite de Jésus à l'égard de l'âme qu'il appelle (ch. IV-VI), et la réponse que cette âme doit faire à Jésus (ch. VII) ; il enseigne à celle-ci les bienfaits et les obligations de la vie religieuse (ch. VIII-IX), écarte les objections et les préjugés auxquels elle se heurte, fait valoir les motifs qui peuvent la décider à entrer en religion et à le faire sans retard, et brosse le tableau du bonheur de l'âme fidèle à sa vocation et celui du malheur de l'âme infidèle (ch. X-XVI). Descendant encore davantage dans la pratique, il indique quels sont ceux qui doivent entrer en religion, quand ils doivent le faire, quelle forme de vie religieuse et quelle Communauté ils peuvent prudem-

ment choisir, enfin quelle conduite doit avoir l'aspirant à la vie religieuse dans la période d'attente qui précède la réalisation de ses désirs (ch. XVII-XX). Les deux derniers chapitres insistent sur les devoirs des prêtres et des parents en face d'une vocation religieuse (ch. XXI-XXII).

En parcourant ce plan, l'on constate immédiatement que l'auteur est revenu à plusieurs reprises sur le même sujet et sur des développements analogues : de là un certain nombre de répétitions. Un défaut qui nous semble plus grave c'est qu'on n'a vraiment pas assez insisté sur les illusions auxquelles se trouvent exposés ceux ou celles qui se croient l'objet d'une vocation religieuse.

Le P. M.-E. *supposant des vocations authentiques*, explique à merveille ce que doivent faire et les âmes qui sont appelées, et ceux dont elles dépendent ; mais, pour être complet, il aurait dû montrer aussi à ses lecteurs et à ses lectrices qu'il y a des âmes qui *s'imaginent* être appelées mais ne le sont pas, qui s'entêtent néanmoins dans leur illusion et dont la prétendue vocation vient de l'amour-propre, d'un jugement faux, et même parfois d'une confiance excessive en soi-même. Le confesseur qui se rend compte de ces vocations frelatées, *doit* porter un jugement défavorable sur tels ou tels cas individuels, et cela, même avant tout essai de vie religieuse ; et le pénitent lui *doit* obéissance dans les cas que nous visons. Nous aurions aimé que le P. M.-E. insistât sur cet aspect de la question : car l'humilité, la soumission et la prudence surnaturelle ne sont pas toujours — il s'en faut — l'apanage de ceux et de celles qui se croient une vocation religieuse. Faute d'avoir dit assez énergiquement ces vérités, l'ouvrage du P. M.-E. demeure incomplet, ne convient pleinement qu'aux vocations authentiques et certaines, et se classe ainsi parmi les ouvrages de propagande plutôt que parmi les ouvrages de fond.

III. — L'opuscule de M. Goyau est dédié à la mémoire du P. Delbrel, directeur du *Recrutement sacerdotal*. Il s'adresse au grand public, et lui dit tout ce que celui-ci peut et doit connaître sur la pénurie actuelle du clergé, sur les conséquences de ce mal, sur ses causes et sur les remèdes à employer. Nourri de faits précis et typiques, écrit avec art et émotion, cet opuscule (fort bien présenté malgré son petit format et son très bon marché) est un de ceux que nos confrères peuvent conseiller et propager abondamment dans tous les milieux catholiques ou sympathiques à l'idée religieuse.

IV. — Peu nombreuses, mais singulièrement pleines et convaincantes, sont les pages dans lesquelles M. l'abbé Thellier de Poncheville dit aux chrétiens quelle est la place du prêtre dans leur vie individuelle ainsi que dans leur vie sociale, et leur rappelle leur rôle et leurs devoirs dans la recherche des vocations. Ceux qui ont entendu en 1927 cette éloquente conférence, donnée à la cathédrale de Rouen à l'occasion du 3e Congrès de Recrutement sacerdotal, seront heureux de lire à loisir et de méditer cette forte doctrine ; ils sauront aussi faire pénétrer cette brochure dans les foyers chrétiens : car il est des vérités qu'il faut redire sans cesse et sous toutes les formes.

Général WEYGAND. Turenne. — Un vol. in-12 de 258 p., de la Collection *Les Grands Cœurs*. 12 f. — Paris, Ernest Flammarion, 1929.

Turenne n'a pas été seulement un génie militaire incomparable, — le premier stratège de tous les temps, a dit Napoléon, qui s'y connaissait, — il a encore été, il a peut-être même été surtout une âme magnifique. Vivant à une époque troublée où il était parfois plus facile de faire son devoir que de le connaître, il a pu lui arriver au cours de sa carrière — ceci est de l'homme ! — de prendre telle ou telle décision, d'embrasser tel ou tel parti que l'on peut critiquer. Ce que l'on ne saurait contester, c'est la noblesse et l'élévation de ses sentiments. Sa vie, sa vie privée aussi bien que sa vie publique, donne une impression « de dignité, de sincérité, de modestie, de fidélité, de générosité » véritablement extraordinaires. Pour tout dire en un mot, c'était une haute conscience et c'était un grand cœur.

C'était un grand cœur. Et l'on a été bien inspiré en lui donnant une place dans la Collection de biographies d'hommes illustres qui porte ce titre ; elle lui revenait de droit.

Là où l'on eut aussi la main non moins bonne, c'est quand on a choisi l'écrivain à qui l'on voulait confier la tâche de faire revivre les traits de l'un des plus grands hommes du « grand siècle ». Pour bien peindre un soldat de la taille de Turenne, il fallait un soldat, et parmi les superbes soldats que la Guerre a mis chez nous en lumière, nul peut-être n'était plus en situation de nous brosser son portrait exact que le grand chef dont le nom se lit sur la première page du volume. Le sauveur de la Pologne en 1920 était tout désigné pour parler de celui qui, sous Louis XIV et dans les circonstances que l'on sait, a sauvé l'Alsace. Et il en a, de fait, remarquablement traité.

Il n'entre point dans le plan de cette recension de refaire, après le général Weygand, la biographie de Turenne. Cette biographie, d'ailleurs, est bien connue de tous. Sur chacun des événements dont elle se compose, l'éminent auteur, sans aucun appareil ni discussion scientifiques, — la Collection n'en comporte pas, — mais non sans science et sans science profonde, nous donne, sous une forme simple, avec cette clarté qui, a-t-on dit et avec raison, est « le vernis des maîtres », la note absolument exacte. Les événements militaires, en particulier, sont présentés avec une netteté et une précision qui accusent la plume d'un savant technicien.

Un chapitre de l'ouvrage qui attirera et qui retiendra spécialement l'attention de nos lecteurs est celui qui a pour titre : *La conversion*[1]. C'est d'une plume à la fois très respectueuse, comme le demandait le sujet, très fine aussi et très bien informée, que M. le général Weygand y analyse les causes qui ont amené la conversion de Turenne du protestantisme, dans lequel il avait été élevé et auquel appartenait sa famille, au catholicisme. Le rôle capital de Bossuet dans cet heureux événement est admirablement mis en lumière, ainsi que celui de Port-Royal qui est incontestable.

Tel qu'il est, écrit dans un style sobre comme est généralement celui des hommes de guerre, ce livre où l'impartialité n'est pas, certes ! l'impassibilité et à chaque page duquel on sent, quelque effort qu'il fasse pour la contenir et nous la dissimuler, la juste admiration de l'auteur pour son héros, contribuera certainement à faire davantage connaître et, par une conséquence toute nécessaire, à faire davantage estimer et aimer Turenne.

Nous trouvera-t-on indiscret si, à l'éloge qu'on vient de lire et qui est absolument sans réserve, nous nous permettons d'ajouter une petite remarque que nous dicte le respect méticuleux de la vérité historique ? En rendant compte, à la page 242 de son livre, de la juste et patriotique émotion que souleva, dans toutes les localités où elle passa dans son transport à Paris, la dépouille mortelle du héros de Salzbach, le général Weygand écrit ce qui suit : « A Langres, les cérémonies auxquelles la population participa furent particulièrement grandioses et solennelles. » Il résume ici, évidemment, Mme de Sévigné et il parle comme parlent aujourd'hui tous les historiens. La vérité, cependant, est autre. Langres avait préparé de superbes cérémo-

[1] Il a paru d'abord dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 février.

nies en l'honneur du maréchal-général, dans lesquelles il avait mis à la fois non seulement toute son ingéniosité, mais encore tout son patriotisme de ville quasi frontière. Mais elles n'eurent pas lieu. Par ordre de la Cour, qui craignait d'augmenter l'émotion des populations qui allait croissant d'étape en étape, le corps de Turenne entra de nuit à Langres et il en sortit aussi de nuit. Il n'y eut par conséquent dans la ville aucune manifestation extérieure. C'est ce qui résulte nettement d'une note qui se lisait à cette date dans le Registre des délibérations du Corps de Ville (malheureusement brûlé dans l'incendie de l'Hôtel de Ville, le 5 décembre 1892).

Un dernier mot. M. le général Weygand a dédié son livre : AU MARÉCHAL FOCH PAR QUI J'AI COMPRIS TURENNE. Les pairs s'apprécient, d'ordinaire, fort exactement. Tous ceux qui liront le beau volume que nous venons de présenter auront certainement l'impression que les deux grands hommes de guerre du XX^e^ siècle ont bien « compris » le grand homme de guerre du XVII^e^.

Victor MARTIN (Mgr), Doyen de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg. **Le Gallicanisme politique et le Clergé de France.** — In-8 de III-338 p., 30 f. — Paris, Auguste Picard, 1929.

L'ouvrage dont on vient de lire le titre (qu'on nous permette, avant de commencer, cette notation d'ordre bibliographique) est le t. III d'une Collection qui ne fait encore que débuter, mais qui s'annonce fort bien et qui s'appelle : la *Bibliothèque de l'Institut de Droit canonique de Strasbourg*.

L'auteur, lui, n'a pas besoin d'être présenté à nos lecteurs. C'est un professionnel de la question dont il traite ici. Mgr Victor Martin en effet, qui ne s'en souvient ? s'était déjà occupé des origines dogmatiques et historiques du Gallicanisme en France dans deux volumes qui sont dans les bibliothèques de tous les chercheurs : *Le Gallicanisme et la réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du Concile de Trente* (1563-1615), et *Les négociations du nonce Silingardi relatives à la publication du Concile de Trente en France (Documents)*.

C'est encore de l'introduction chez nous des doctrines gallicanes que nous entretient aujourd'hui le savant doyen de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg. Son nouveau livre, cependant, ne fait pas double emploi avec les deux premiers. Il traite du même sujet général, mais c'est à un autre point de vue. Expliquons-nous.

La *Déclaration* de 1682, qui est comme le Code de la doctrine gallicane, n'est pas, ainsi qu'on le croit communément, un bloc homogène. En réalité, elle contient deux parties bien distinctes : la subordination du Souverain Pontife à l'ensemble de l'Eglise dans les affaires spirituelles, c'est l'objet des trois derniers articles ; et l'indépendance absolue du roi par rapport au pape dans le domaine temporel, et c'est le contenu du premier article. On pourrait appeler la première doctrine l'*épiscopalisme* et la seconde le *régalisme*. Or, c'est uniquement du régalisme ou, pour employer son expression, du « gallicanisme politique » que traite ici Mgr Martin.

Comment s'était « formé dans l'épiscopat français l'état d'esprit favorable à l'adoption d'une théorie chère depuis longtemps aux parlementaires, mais que le clergé rejetait encore, avec force, quelque soixante-sept ans plus tôt, à savoir, la théorie de l'indépendance *absolue* du roi par rapport au pape en matières temporelles ? » La cause en est, évidemment, dans les querelles, d'ordre à la fois politique, théologique et juridique, qui ont agité les esprits au commencement du XVII^e^ siècle, et en particulier aux discussions provoquées par la pénétration en France, en 1626, d'un livre fameux, ouvrage d'un jésuite italien, le P. Santarelli.

Or, c'est justement tout ce mouvement de discussions et de controverses, auquel la Compagnie de Jésus fut nécessairement et intimement mêlée, mais dont, nécessairement aussi, le principal théâtre fut la Sorbonne, que nous raconte Mgr Martin. Et il le fait de sa manière large que l'on connaît, en remontant des faits aux causes ; il le fait aussi avec sa merveilleuse information et en homme auquel rien n'est étranger des écrits du temps sur cette passionnante affaire.

Son livre épuise littéralement la question dont il traite.

Les conclusions qu'il tire de cette enquête à la fois si complète et si bien menée bousculent, sur plus d'un point important, les thèses traditionnellement admises et enseignées.

Il prouve, en particulier, que le gallicanisme politique n'est pas originairement une conception des théologiens français, et que la théorie de l'indépendance *absolue* du roi par rapport au pape en matières temporelles, telle que l'Assemblée de 1682 l'a formulée, s'est implantée chez eux seulement au XVII^e^ siècle et qu'elle est la conséquence, presque fatale, d'une autre théorie : celle du pouvoir absolu, du pouvoir de droit divin. Pour eux, la souveraineté résidait dans le peuple : c'est lui qui créait le roi, qui lui conférait ses pouvoirs. Abusait-il de son autorité ? se montrait-il incapable ou indigne ? Le peuple lui retirait son mandat ; il le déposait et lui donnait un successeur. Le pape, pour un motif grave, pouvait excommunier le souverain ; mais, proprement, il ne le déposait pas. Il n'y avait que le peuple qui eût ce droit. Telle est la conception que les théologiens français se faisaient anciennement du pouvoir ; elle était toute démocratique. Ils n'en ont changé qu'à la fin du XVI^e^ siècle. C'est l'outrance même des idées démocratiques, au temps de la Ligue, qui a provoqué leur abandon.

Mais cet abandon ne se fit que lentement. Aux Etats généraux de 1614-1615, le clergé soutenait encore les maximes traditionnelles. Mais peu à peu il y renonça, et l'on devine pourquoi. La pression discrète, prudente, mais assidue de Richelieu évidemment n'y fut pas pour rien. Le prestige toujours croissant de la royauté, sous Louis XIV, fit le reste.

En 1663, la Sorbonne avait déjà publié une première déclaration officielle. Celle de l'Assemblée de 1682 ne fit qu'en reprendre la substance.

Et à propos de cette dernière Assemblée Mgr Martin se pose une question singulièrement intéressante : il se demande si, comme on le prétend souvent, en acceptant officiellement le « gallicanisme politique », le clergé de France a accepté toutes les conséquences qu'en tiraient les parlementaires : immunité des fonctionnaires royaux de toute censure pour des actes de leur charge, négation de toute valeur aux actes conciliaires ou pontificaux tant qu'ils n'ont pas été enregistrés au Parlement de Paris, refus au pape du droit d'excommunier les princes... Et il répond hardiment : Non.

Sur bien des points, comme on voit, et sur des points importants, le livre de Mgr Martin rénove l'histoire.

UNE RELIGIEUSE. *Un cloître dominicain à Paris.* **Les Filles de Saint-Thomas.** *Leur histoire, leur vie intérieure. XVII^e^ et XVIII^e^ siècles.* Préface du P. Alix, O. P. — Un vol. in-8 de 454 p. orné de 8 gravures. — Paris, Desclée, de Brouwer et C^ie^.

Livre d'édification ? Oui, certes, et qui est de nature à faire beaucoup de bien. Après les Saintes Ecritures, a-t-on dit, rien ne révèle mieux Dieu que la piété et la sainteté de ceux qui l'aiment. Or la piété et